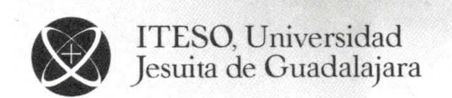
MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE
Coordinador

Ética, hermenéutica y **política**

Filosofía en el fondo

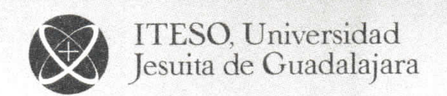




MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE
Coordinador

Ética, hermenéutica y **política**

Filosofía en el fondo





INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE
Biblioteca Dr. Jorge Villalobos Padilla, S.J.

Ética, hermenéutica y política : Filosofía en el fondo / Coord. y presen. de M. Fernández Membrive. -- Guadalajara, México : ITESO, 2021.
270 p.

ISBN 978-607-8768-34-9

1. Relaciones Interculturales. 2. Exilio – Filosofía. 3. Relaciones Intergénero. 4. Roles de Género. 5. Arte Conceptual – Historia y Crítica. 6. Estado, El – Filosofía. 7. Verdad. 8. Mentira. 9. Bien y Mal. 10. Razón. 11. Poder (Ciencias Sociales). 12. Finitud (Filosofía). 13. Diferencia y Otredad. 14. Psicología Evolutiva. 15. Sociobiología. 16. Estética. 17. Historia – Filosofía. 18. Filosofía Política – Tema Principal. 19. Ética – Tema Principal. 20. Hermenéutica. 21. Antropología Filosófica. 22. Modernidad y Posmodernidad – Historia y Crítica – Tema Principal. 23. Filosofía del Siglo XIX – Historia y Crítica. 24. Filosofía del Siglo XX – Historia y Crítica. 25. Filosofía – Congresos – Tema Principal. I. Fernández Membrive, Miguel (coordinación). II. t.

[LC] 100. [Dewey]

Diseño original: Danilo Design
Diseño de portada: Ricardo Romo
Diagramación: Alicia Cynthia Castañeda Hernández

Esta obra se editó gracias al apoyo del Instituto de Filosofía
(Tlaquepaque, Jalisco, México, http://www.if.edu.mx).

1a. edición, Guadalajara, 2021.

ISBN 978-607-8768-34-9

Impreso y hecho en México.
Printed and made in Mexico.

Índice

Presentación

MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE

1. LA EDICIÓN Y SELECCIÓN DE LOS ENSAYOS INCLUIDOS

Éste es un libro que nace con quince años de historia. Es también un libro de elaboración reciente, pero cuya condición de posibilidad se remonta al año 2005, en el que tuvo su origen el proyecto interinstitucional que celebra en 2020 su decimoquinto aniversario: *Filosofía en el Fondo.*

Desde sus albores hasta el día de hoy este proyecto, instigado inicialmente por el Dr. Jorge Manzano Vargas, S.J., ha logrado consolidarse año tras año hasta convertirse en un punto de referencia para la filosofía en la ciudad de Guadalajara, donde tampoco abundan los espacios de difusión del pensamiento filosófico con sus características: *de carácter interinstitucional*, en tanto convoca en labores de planeación y de participación académica a las principales instituciones dedicadas a la enseñanza y a la investigación de la filosofía en la capital jalisciense;[1] *dirigido a una audiencia tanto especialista como diletante en materia filosófica*, y por ende, no exclusivamente universitaria; *de talante dialógico*, por su fomento de la interacción entre los conferenciantes y el público participante, y finalmente, *con sede en un lugar neutro* respecto de las universidades, como el auditorio José Luis Martínez, del Fondo de Cultura Económica (FCE).

Los trece ensayos que el lector encontrará en este libro tuvieron su inspiración original en conferencias dictadas en alguno de los ciclos temáticos de *Filosofía en el Fondo*. Sin embargo, desde un principio consideramos que ofre-

1. Las instituciones a cargo del proyecto son el Departamento de Formación Humana (DFH) y el Departamento de Filosofía y Humanidades (DFiH), ambos del ITESO; el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara y el Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM). Por su parte, el anfitrión del proyecto ha sido siempre la librería José Luis Martínez, del Fondo de Cultura Económica.

cer un libro de "memorias" no era la mejor manera de honrar la trayectoria de este proyecto. Una conferencia, a fin de cuentas, es un género de discurso oral y una experiencia auditiva que se rige por sus propias reglas, y por esto y más es también un acontecimiento irrepetible. Un libro, en cambio, es una experiencia de escritura y lectura, con todas las implicaciones hermenéuticas que esto conlleva. Si nosotros teníamos la intención de proponer este último tipo de experiencia, era necesario atenernos a sus propias reglas; en este caso, a las pautas formales del ensayo académico, por tratarse del género más extendido en la investigación filosófica. Para los autores invitados a participar en esta obra tal decisión no sólo supuso acatar, de inicio, ciertos lineamientos editoriales establecidos por esta coordinación sino también estar dispuestos a que sus propuestas de ensayo fueran sometidas a un riguroso *dictamen externo.*[2]

Cuatro de los textos reunidos en este libro no son de publicación inédita;[3] pero incluso tres de ellos fueron retrabajados y actualizados por sus autores en atención a nuestros requerimientos editoriales. Asimismo, estos ensayos fueron expuestos a idéntico proceso de dictamen que los demás que componen la obra; lo cual, en todos los casos "no inéditos", implicó modificaciones sustantivas en las versiones originales. La única excepción fue el ensayo del Dr. Jorge Manzano Vargas, S.J., cuyo fallecimiento en 2013 impidió que su texto publicado en el N° 83 de *Xipe totek* pudiera ser revisado por él mismo. No obstante, aun este trabajo fue sometido a nueva edición y también expuesto a un nuevo proceso de dictaminación, en el que obtuvo un resultado aprobatorio.

Algo más quisiéramos advertir al lector. La naturaleza propia de un libro colectivo supone un importante desafío para la unidad de la obra. En nuestro caso —que no queríamos ofrecer un libro sin ninguna articulación entre sus contenidos— esto nos condujo a asentar un criterio de selección de los ensayos aplicantes que no sólo velaba por la calidad de cada uno, sino también por sus posibilidades de vincularse con otros de los ensayos y de hacer unidad al lado de ellos. De este modo agrupamos los textos en las cuatro secciones que componen el libro, hasta que el resultado de la dictaminación

2. Por "dictamen externo" nos referimos a un dictamen realizado por académicos no adscritos a ninguna de las instituciones implicadas en el proyecto *Filosofía en el Fondo*.
3. Habían sido publicados antes en la revista *Xipe totek*, del Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

determinó la selección definitiva de los que habrían de incluirse en cada sección.

Toda aquélla o aquél que haya leído suficientes textos filosóficos podrá intuir que la filosofía se ocupa tanto de problemas humanos resistentes al paso del tiempo como de cuestiones más propias de un momento histórico particular. Los ensayos finalmente consignados en las cuatro secciones ilustran este doble carácter de la disciplina filosófica. Predominan, es cierto, aquellos trabajos que asumen un enfoque hermenéutico, genealógico o crítico de *nuestro presente*; entreverados con objetos de investigación como la realidad del poder, las condiciones del diálogo intercultural, las relaciones entre los sexos-géneros, la vigencia del pensamiento moderno y de sus instituciones, la exclusión de la diferencia, etc. Es evidente que estas cuestiones concitan muchos de los debates sociales y filosóficos del actual momento histórico. No obstante, para quien piense que algunos de estos problemas no son exclusivos de nuestro tiempo, queda todavía la opción de considerarlos actuales en el otro sentido en que pueden serlo: los problemas que resisten el paso del tiempo, que reaparecen en la historia de la humanidad bajo diferentes formas y matices siguen siendo nuestros problemas, y así sugieren ser, por ejemplo, el problema del mal y los dilemas en torno a la máxima incondicional de "no mentir", a los cuales se dedican, respectivamente, dos de los ensayos de este libro. Ultimadamente, el discernimiento entre estos modos de actualidad —al igual que la distinción entre lo actual y lo inactual— no puede ser unilateral; remite a esa experiencia de escritura y lectura que tiene al texto como principal intermediario, y que por ello involucra tanto el momento de su producción como el fenómeno de su recepción. Que sean, pues, sus lectoras y lectores, por la parte que les corresponde de esta experiencia, quienes reciban estos trece textos y juzguen su pertinencia. Por lo pronto, aquí ofrecemos una presentación sucinta de lo que podrán encontrar en cada uno de ellos.

2. LAS CUATRO SECCIONES DEL LIBRO

La ética ante el problema del mal

La primera sección de este libro tiene como hilo conductor el pensamiento ético; no sólo por las líneas de confluencia entre los temas abordados en los

tres ensayos, sino también y sobre todo por esa perspectiva reflexiva desde la cual se abordan. En cuanto a la temática, en los textos se atisba como trasfondo una preocupación común: el problema del mal y las posibilidades humanas de pensarlo, resistirlo o contrarrestarlo. ¿Cómo explicar esta realidad históricamente persistente y capaz de remover los cimientos de sentido de la existencia humana? ¿De qué manera podemos discernir el mal y oponer alguna resistencia a su poder, tanto en las relaciones interpersonales como en los órdenes sociales y políticos en los que ya siempre estamos?

El primero de los tres ensayos de la sección, a cargo de Alejandro Fuerte, apunta sobre todo a la primera de las preguntas anteriores a través de un recorrido histórico por varias de las más influyentes concepciones filosóficas del mal. Desde la Antigüedad griega (Platón, Aristóteles y Epicuro), el texto conecta con la teodicea de Leibniz y las éticas modernas (Kant y el idealismo alemán) hasta arribar a algunas filosofías continentales del siglo XX (Heidegger y la Escuela de Frankfurt). De este modo ofrece un amplio marco de referencia que puede ponerse en diálogo con las reflexiones vertidas en los dos siguientes ensayos de la sección, así como unas claves hermenéuticas valiosas para quienes deseen profundizar en alguna concepción particular.

El segundo texto, a cargo de Jorge Manzano, S.J., no se ocupa de manera explícita del problema del mal, pero su pregunta eje, *¿es lo mismo mentir que ocultar un saber?*, lo tiene como trasfondo; ésta enraíza en la preocupación por saber discernir y distinguir el mal —con todos los matices que las circunstancias pueden exigir tener en cuenta— en un acto muy concreto: revelar a otros una información disponible. Como lo sugiere el ensayo, mentir es considerado malo en la mayoría de las teorías éticas; pero hay de mentiras a mentiras, e incluso formas de comunicación (directa o indirecta) que podrían parecer mentiras sin ser exactamente eso. Cuestión polémica, sin duda, tan antigua y actual como los dilemas humanos.

El tercero y último de los trabajos en esta sección, a cargo de Jordi Corominas, aporta un tono esperanzador a la discusión. La metáfora, al inicio del ensayo, de la ética y el poder encontrándose en un antro de mala muerte, concentra casi todo el argumento desplegado enseguida: la acción humana es el lugar en que acontece *el poder de todos los poderes*; es donde los *otros* ejercen un poder constituyente sobre nosotros, tanto para bien (en la transmisión de posibilidades humanizadoras) como para mal (pues aquí confluyen igualmente los poderes que pueden experimentarse como males: domina-

ción, opresión, violencia, etc.); pero también es donde nosotros, debido a la apertura inherente a toda acción, estamos facultados para realizar un poder reconstituyente. La ética, de acuerdo con esto último, no es ajena al poder; antes bien, es un tipo de poder que, en su carácter racional-sentiente, bosqueja posibilidades para transformar otras relaciones de poder.

Diferencia y alteridad

En los trabajos incluidos en esta segunda sección predomina un abordaje antropológico de los objetos de reflexión. Y sea que se adopte en éste una perspectiva naturalista, culturalista o fenomenológica, a los tres textos los anuda también la temática de la *otredad*; cada uno de ellos respondiendo a preocupaciones distintas, pero en ningún caso motivadas sólo por un interés teórico. Reflexionar en torno al *otro* importa porque *todos somos otros*, porque en el transcurso de nuestra existencia encarnamos algunas de las diferencias constitutivas de las diversas figuras del otro, y porque también nacemos, vivimos y morimos entre otros, de los cuales depende —al igual que de nuestro ser otro para otros— la manera de vivir y de morir.

El primer ensayo de la sección, a cargo de Luis E. Ortiz, podría interpretarse como una provocación en tiempos como los que ahora corren, de mayor circulación y de amplia aceptación de las ideas socioconstructivistas en materia de sexualidad y de relaciones de género. Esto porque la problematización desarrollada en el texto se decanta a favor de una explicación naturalista-evolucionista de la naturaleza humana, en general, y de las respectivas diferencias psicológicas entre varones y mujeres, en particular. No obstante, el argumento también sugiere que de tal hipótesis no se sigue ninguna justificación moral y política de las prácticas que oprimen a la mujer, y que aquélla aún reserva cierto espacio para explicaciones en términos del medio social; mientras que, por su parte, el determinismo socioconstructivista pasa deliberadamente por alto la dimensión biológica. En resumen, el trabajo es un llamado a no prescindir de los aportes de la biología en este orden de cuestiones teóricas y prácticas.

El segundo trabajo de esta sección, a diferencia del anterior, inscribe su argumento en la dimensión estrictamente sociocultural. Su autor, Luis Fernando Suárez Cázares, se ocupa del problema de cómo concebir al *otro*, al diferente, así como de explorar las condiciones para un diálogo intercultural

genuino. Con este cometido, en un primer momento el texto encadena descripciones precisas de los conceptos implicados en la pregunta por la posibilidad de un diálogo intercultural, para en un segundo momento sacar conclusiones respecto de esta última cuestión. Éstas no son ingenuas ni complacientes, pues el argumento concluye que, sin una transformación de algunas características actuales del contexto global —como la persistente asimetría de recursos y poderes entre los diferentes países y zonas del mundo— el reconocimiento recíproco que figura como primera condición de la interculturalidad no será posible. Habría, entonces, algo así como *condiciones para las condiciones* del diálogo intercultural, y serían las primeras que requerirían un impulso reconstructivo.

El tercer ensayo, firmado por Carlos Gutiérrez Bracho, puede leerse en primera instancia como una semblanza sobre María Zambrano, enfocada en su experiencia de exilio; pero es más que eso, porque esta vivencia cimbró tan profundo en la vida de la filósofa española que devino para ella revelación ontológica. Así, el exiliado adopta en su pensamiento la figura del *otro*. No de todo ni de cualquier otro, sino del otro liminal, condenado a existir sin fundamento, excluido de las tierras y patrias que contienen a los que sí tienen lugar. Primero Zambrano se reconoce en la mirada de un cordero que es llevado a una suerte incierta. Comienza su exilio. Después —por no dejar nunca de ser ese cordero— puede identificarse con otras figuras marginales, como bobos y payasos. Ella quiere que no vuelva a haber exilios; aunque paradójicamente ama su propio exilio, ya que logró aceptarlo de corazón aun sin haberlo buscado. Con estas coordenadas el ensayo introduce la *fenomenología del exilio* elaborada por la filósofa que vivió más de cuatro décadas fuera de su tierra natal.

Hermenéutica de la modernidad

La consideración de que eso que hoy llamamos modernidad comprehende al menos tres siglos —transcurridos entre el XVII y el XIX— no suele ser controvertida, como tampoco lo es la constatación de la enorme relevancia de este periodo histórico, que trajo consigo un nuevo concepto de razón, de hombre (sujeto) y de sociedad, y que logró extender sus efectos más allá de las latitudes europeas. Pero ¿en qué momento habríamos dejado de ser modernos? ¿Cuáles serían, en todo caso, esos signos de expiración o agota-

miento del programa moderno, si es que éste no se encuentra todavía en fase de construcción? Y, sea cual sea la respuesta a estas preguntas, ¿cómo juzgar el desarrollo de la modernidad? Este tipo de problemas sobrevienen a las primeras consideraciones (al inicio del párrafo), y son los que convocan el disenso hermenéutico desde décadas atrás. Los tres ensayos consignados en esta tercera sección también contribuyen, desde sus respectivos horizontes, a esta discusión.

El primer ensayo, firmado por Demetrio Zavala Scherer, parte de una interpretación de la modernidad como un doble gesto: por un lado, la toma de conciencia del potencial (instrumental) de la Razón para alentar un amplio proyecto histórico fincado en ella; por otro, la toma de distancia crítica frente a esta primera autocomprensión, efectuada como cuestionamiento de los límites de la razón, y también de sus límites morales. Sobre todo por referencia a este último gesto el ensayo compara dos filósofos que la tradición no suele comparar: David Hume y Michel Foucault. El argumento señala —sin obviar la distancia histórica que los separa— algunas diferencias hermenéuticas y de actitud en la forma como ambos pensadores obran tal gesto, aunque principalmente muestra cómo Hume y Foucault tienen mucho más en común de lo que a primera vista puede sospecharse: uno y otro coinciden en la reivindicación de un *ethos* filosófico o ilustrado que ensalza la libertad y la particularidad de la experiencia humana, el cual también, en los dos casos, mantiene una relación fundamental con la Historia.

El segundo texto, propuesto por Rubén I. Corona Cadena, S.J., toma posición respecto de la pregunta por la vigencia del proyecto moderno: ¿éste ha concluido o se halla todavía en construcción? Ponderando la segunda posibilidad, el trabajo explora, a través de la antropología filosófica de Paul Ricœur, una reformulación de la noción de *sujeto* como principal vía para profundizar en una modernidad autocrítica, que en cuanto tal aún puede dar de sí. Esta reformulación sitúa esta noción entre los extremos de su exaltación y su defenestración, de lo que resulta un *cogito herido*; a saber, aquél que, en su *ipseidad*, incorpora la *pasividad* a su agencia, la *alteridad* a su identidad, y que de este modo reemplaza su privilegiado estatus de fuente de certeza (también sobre sí mismo) por la *atestación*.

El tercer y último de los ensayos en esta sección, a cargo de Sofía Acosta, no se ocupa directamente de la modernidad como problema filosófico; sin embargo, puede leerse como un testimonio sobre una de las líneas de conti-

nuidad que ésta mantiene con el presente histórico. Aquí la referencia moderna es el pensamiento estético de Hegel, cuya sentencia (inseparable de su sistema filosófico) sobre "el fin del arte" resume la tesis fundamental que atraviesa el texto: el *arte conceptual* contemporáneo se practica y se entiende a sí mismo de manera muy hegeliana; lo que significa que ha cumplido, en su devenir dialéctico, con el designio de Hegel para el arte futuro: alcanzar la síntesis liberadora que por fin abstrae al concepto de sus soportes formales, tras superar el juego de equilibrios entre *forma y contenido*. Así, el arte, desde siempre llamado a la exposición de la verdad, muere porque deviene *estética*, esto es, filosofía.

Intersticios políticos

Los ensayos reunidos en esta cuarta sección no comparten los mismos temas ni las mismas preguntas, pero queda abierto hasta dónde podrían comunicarse entre sí sus respectivas respuestas. Sin duda, estas preguntas y respuestas tienen en común, además de un carácter filosófico-político, una motivación contestataria: apelan a fisuras en la rocosa facticidad de realidades históricas y de las "autoridades" teóricas con base en las cuales las pensamos. Aun cuando saben que no hay panacea para las heridas que —con conceptos, prácticas e instituciones políticas— nos hemos infligido y seguimos infligiéndonos unos a otros, los cuatro textos, a través de esos *intersticios*, intentan iluminar otros modos de sensibilidad y de racionalidad que podrían procurarnos un mundo más integrado —o menos desgarrado y doloroso— que el que hoy habitamos.

El primer ensayo de la sección, propuesto por Dinora Hernández López, se concentra en dos tópicos y dos autores. Los primeros: la noción de *praxis* y las *relaciones de dominio entre los sexos-géneros*; los segundos: Theodor Adorno y Raya Dunayevskaya. El desarrollo del trabajo traza líneas de cruce entre unos y otros (temas y filósofos), levantando registro de los correspondientes matices de encuentro y desencuentro: por un lado, si Adorno sostuvo un concepto de *praxis* en los límites de la autorreflexión crítica —sin concesiones a ninguna *positividad* o presunto sujeto de cambio—, Dunayevskaya pensó desde su experiencia de lucha e identificación con un sujeto colectivo, amplio y concreto, y por otro lado, si el frankfurtiano, en su *Dialéctica de la Ilustración*, denunció mecanismos de *instrumentalización* (*cosificación*) con potencial para nutrir las reflexiones feministas, la filósofa concitó al femi-

nismo a redimir los indicios de que Marx contemplaba —desde siempre y no para después— *la cuestión de la mujer* en su ideal humanista de emancipación universal.

En el segundo trabajo, su autor, Miguel Agustín Romero Morett, se remonta al contexto griego y a la vieja disputa entre Sócrates y los sofistas para desde allí trenzar reflexiones —no sólo clásicas sino también actuales— en torno a la relación entre *verdad y poder*. En tales cavilaciones adquiere un lugar central el concepto de *parresia*, tematizado por Michel Foucault en una de sus conferencias. La *parresia* se opone, sobre todo, a la mentira como forma de vida política, tanto de gobernantes como de gobernados, pues en su condición de *derecho a la palabra y a la verdad* ha de ser reconocida por unos (a resguardo de la *ira*) y ejercida por otros (a salvo de la *adulación*). Allí donde la verdad puede ser dicha por los poderosos y también frente a la necedad de éstos, las aspiraciones de aquélla apenas se distinguen de las de la justicia; pero allí donde no, la vida queda expuesta a formas de autoritarismo, a menudo bajo las argucias de la simulación democrática.

El tercer ensayo, firmado por Francisco Salinas Paz, bien pudo incluirse en la sección tercera; pero debido a su acento intensamente político se valoró más apropiada su incorporación en ésta. El texto puede leerse como una denuncia de las exclusiones y prácticas de dominio y asimilación encubiertas en el proyecto "universalista" de la modernidad; o bien, como un intento de "escapar de Hegel" (en específico, de su *Filosofía del derecho*); primero con la ayuda de Marx, y después —porque esta ayuda resulta valiosa pero insuficiente— con el respaldo de la *teoría posmoderna*, los *estudios poscoloniales* y las *epistemologías del sur*. Estos últimos utillajes conceptuales, articulados entre sí, contribuyen a esbozar la *episteme de la diferencia política*, la cual ya no aspiraría a su autoafirmación como (otra) teoría de la emancipación universal, sino como la suerte de formación humana que alienta actitudes y fija criterios para modos más horizontales de convivir con los diferentes y de organizar el mundo.

El cuarto y último texto de la sección, a cargo de Pedro Antonio Reyes, S.J., aun cuando arraiga en planteamientos ontológico-existenciales, tiene textura ética y política; o mejor dicho: de un alcance que difumina los límites entre ética y política. El argumento repara, desde un principio, en Heidegger, aunque sólo para proponer repensar (con la ayuda de un importante elenco de filósofas y filósofos contemporáneos) la condición de *finitud* más allá de

él. La limitación del autor de *Ser y tiempo* (o el olvido de sus aprendizajes más tempranos) habría sido confinar este *ser-en-el-mundo* en un horizonte de historicidad apocalíptico, sin percatarse de aquello que, por su parte, Jacques Derrida y Adriana Cavarero sí pudieron advertir más tarde: la dimensión de *resto, voz* o *fondo afectivo* de esa misma finitud, por la cual en cada sentido *queda siempre algo por dar, por nacer, por-venir.* El trabajo sugiere en sus primeras y últimas páginas que, de ser así, podría replantearse el problema de la historia y el de sus posibles realizaciones éticas y políticas desde la confianza en este principio generativo.

Ésta, entonces, es la *muestra* que ofrecemos del pasado y presente de *Filosofía en el Fondo*. Ojalá las lectoras y lectores de estos trece textos puedan compartir las consideraciones que nos llevaron a agruparlos de esta manera, propiciándoles así un primer contexto de diálogo y, por ende, unos primeros interlocutores. Ojalá que también las autoras y autores participantes en cada sección del libro se sientan cómodos en el horizonte que les hemos construido y con esa compañía que les hemos procurado. De nuestra parte, sólo agradecer a todas y todos ustedes por la confianza puesta en esta edición.

Primavera 2020

Hegel: cotidianidad y globalización

FRANCISCO SALINAS PAZ

El 2 de diciembre de 1970 Foucault dictó la lección inaugural en el *Collège* de Francia. Fue la primera de una larga serie que sólo sería interrumpida con su muerte en junio de 1984. La cátedra sustituye a la de *Historia del pensamiento filosófico*, que ocupó Jean Hyppolite hasta su defunción en octubre de 1968. Aquella cátedra de Foucault, que ha sido publicada como *El Orden del Discurso* (1992), cierra con un comentario descriptivo y de agradecimiento a la obra y persona de Jean Hyppolite, maestro del pensamiento de Hegel, de Foucault y de toda una generación de intelectuales franceses.

Según Foucault, Hyppolite es con quien liga "una mayor deuda".[1] Reconoce que su producción es vista "bajo el reino de Hegel",[2] de quien, sin embargo, "intenta escapar". La relación "deuda-escape" respecto de la obra de Hegel parecería conducir a un dilema irresoluble, no sólo para el caso de los dos reconocidos filósofos, sino también para la cultura moderna en general.

> Pero escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.[3]

La paradoja estriba en que el acto de escapar de Hegel supone entender qué tan cerca está él de nosotros; reconocer la deuda que nos deja. Inclusive

1. Michel Foucault, *El Orden del Discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992, p. 45.
2. *Ibid.*, p. 46.
3. *Ibid.*, p. 45.

pensar en su contra es al mismo tiempo admitir qué nos queda de su pensamiento. De acuerdo con Foucault, para lograr esta posición es necesario haber recorrido infatigablemente el "camino por medio del cual uno se separa de Hegel",[4] tal y como lo hizo Hyppolite. Queda finalmente la presencia fantasmal de Hegel en distintos espacios de nuestra cultura occidental —"cultura universal", diría el filósofo, al mostrarse ya aquí mismo una paradoja entre la relación cultura occidental-universal—. Productos de Occidente, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pueden ser vistos con simpatía y como una herramienta de hermandad y justicia; aunque también hay productos como las recomendaciones del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, que distan mucho de ser una herramienta universal cuando muestran su capacidad para producir relaciones hegemónicas. Estos ejemplos revelan las aporías y contradicciones de Hegel en la cultura occidental; es decir, que algunos productos aún presentes de su obra manifiestan como un característico y paradójico escape–crítica–deuda, que al final resulta en una permanencia de su pensamiento que padecemos, o bien, gozamos. No es mi intención ofrecer una visión binaria y maniquea del asunto, tan sólo quiero plantear puntos de referencia que permitan orientarnos en el complejo abanico.

De acuerdo con Foucault, una vez recorridas todas las entradas y salidas de la obra de Hegel —tal como lo hizo Hyppolite— restarían algunas preguntas:

> ¿Se puede todavía filosofar allí donde Hegel ya no es posible?; ¿puede existir todavía una filosofía que ya no sea hegeliana?; ¿aquello que no es hegeliano en nuestro pensamiento es necesariamente no filosófico?; ¿y aquello que es antifilosófico es forzosamente no hegeliano?[5]

El trabajo filosófico que se puede hacer sobre la obra de Hegel desde la perspectiva general que plantea Foucault, refiriendo a Hyppolite, es "una tarea sin término: siempre despierta pronto, su filosofía no estaba nunca dispuesta a acabarse. Tarea sin término, tarea por tanto siempre recomenzada, dedicada

4. *Ibid.*, p. 46.
5. *Idem.*

a la forma y a la paradoja de la repetición",[6] por lo menos en este momento de nuestro desarrollo cultural y dentro de la cultura occidental.

Mi tarea a largo plazo consiste en revisar las categorías de la *Filosofía del Derecho* de Hegel y, mediante herramientas de la misma cultura occidental (Marx, Foucault, el pensamiento poscolonial y el pensamiento latinoamericano), me aproximaré en términos críticos a su sistema filosófico —de Hegel, pero también nuestro— sobre el Estado. Aparente tarea sin fin es también reconocer, tanto la presencia fantasmal de Hegel en nuestra cultura como la necesidad de deshacernos de él para resolver los problemas de nuestro tiempo. Somos permanentes deudores y críticos de la obra del filósofo de Stuttgart, de un viejo amor fraterno filial, del que —por lo menos quienes nos dedicamos a la filosofía— aprendimos tanto. Parte de todo ese proceso es la misión de este ensayo.

Temas hegelianos como "la relación entre el Estado y la sociedad", "el sistema de representación política ante el Estado", "las relaciones entre individuo y comunidad", "el papel de la familia en la sociedad", "el sistema de las necesidades en relación con la voluntad", "posesión y contrato jurídico", "la posibilidad o no del derecho internacional", entre otros, son pertinentes y forman parte de la agenda de debates y de discusión.

De todo ese complejo de temas, la intención de este trabajo consiste en separarse de algunas categorías de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Lo presento en distintos momentos: 1) hago un breve —brevísimo, por cuestiones de espacio— recorrido por los conceptos de la *Filosofía del Derecho* de Hegel[7] en lo que toca a la relación individuo-sociedad-Estado; 2) reconozco de qué manera nos hemos alejado de sus conceptos, por lo menos en términos críticos, desde los planteamientos de Marx; 3) propongo, desde paradigmas teóricos específicos, principios que puedan constituirse en esperanza para una práctica política crítica que supere las limitaciones que Marx desarrolló en sus principios y que continuó en distintos paradigmas teóricos, caracteri-

6. *Ibid.*, p. 47.
7. Por la brevedad del espacio recurro a la exposición que de la Filosofía del Derecho realiza Hegel en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (*vid.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997). Ya en otro espacio haría lo propio con la versión ampliada del asunto que ofrece Hegel en su *Filosofía del Derecho*.

zando al Estado como un ente hegemónico, y 4) cierro con algunas conclusiones, supuestos para futuros trabajos.

1. EL FANTASMA DE HEGEL

La presencia de Hegel en nuestra cultura occidental no es sólo la histórica de principios del siglo XVIII y principios del XIX en Europa, sino que es en gran medida la presencia del proyecto de la modernidad. Las categorías de su obra, como forma de pensamiento y operación de la cultura, son prueba de la presencia fantasmal del filósofo; nunca una plena presencia ni un ausente, sino una serie de fantasmas que recorren incesantemente nuestra individualidad y cotidianidad en las relaciones con los demás. Podemos rastrear nuestra búsqueda de comunión con el mundo hasta la *Fenomenología del espíritu* o la *Filosofía del Derecho*.

Al decir "proyecto político de la modernidad" entran en juego conceptos clave como *liberalismo, derechos humanos, Estado-nación, democracia, burguesía, sistema político representativo, representación, presencia, deseo* y muchos más, que hoy en día son preocupación de sociólogos, antropólogos, filósofos, psicólogos y psicoanalistas, y que habitan nuestra cotidianidad, así como habitan la obra de Hegel.

De todo el complejo que significa Hegel en la cultura moderna actual, por el momento sólo abordaré el tema del *individuo y su relación con el Estado*, la crítica que de ello hace Marx, ciertas contribuciones teóricas de Lyotard y Spivak, en su propuesta del respeto a la diferencia, y algunos aspectos de la epistemología del sur, para figurar la crítica desde nuestros problemas políticos.

Individuo, familia, sociedad y Estado

En el Apartado 16 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* Hegel dice que cada parte de una totalidad es al mismo tiempo un todo (es característico de la contradicción dialéctica afirmar que la parte es un todo, y viceversa); pero a su vez esa parte contiene la idea del todo "bajo una determinidad particular o elemento".[8] De modo análogo, el individuo, con su voluntad individual y

8. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia...*, p. 117.

formando parte de una totalidad mayor (por ejemplo, "familia", "sociedad civil"[9] o "Estado"), es simultáneamente un todo en sí mismo.

En el Estado, en tanto que "unión de los principios de las familias y la sociedad civil",[10] el individuo es una parte de esa totalidad. Por el carácter propio de la superación dialéctica que suprime y a la vez conserva las categorías previas, el individuo que forma parte del Estado, aun siendo particular, contiene en sí mismo la idea del todo, es decir, sin perder su voluntad individual, su pertenencia a una familia y los intereses de la sociedad civil a la que pertenece.

El individuo se convierte en actor orgánico y funcional en las prácticas del Estado, siempre y cuando contenga la idea de la totalidad en una forma particular; esto es, si el individuo particular pasa a ser "individuo universal" —que es justamente el esfuerzo descriptivo del desarrollo en la *Fenomenología del espíritu*—, entonces resulta orgánico miembro del Estado. Los individuos particulares presentados en forma "universal" son "estos espíritus particulares [que] son solamente momentos del desarrollo de la idea universal".[11]

El acto de representación por parte del individuo en el Estado es aquel donde *individuos universales* llevan a cabo prácticas políticas congruentes con su voluntad individual, pero convertida en libertad necesaria dentro del Estado, "realización de la libertad necesaria". La *voluntad libre*[12] se transforma en *voluntad racional y universal*[13] en la medida que el individuo-parte-universal participa en el todo-Estado, es decir, se convierte en la expresión particular de la idea universal de éste.

> La representación autorizada de los estamentos comporta una participación de todos los componentes de la sociedad civil en general (que en cuanto tales son personas privadas) en el poder de gobierno, y precisamente en el legislativo, es decir, en lo universal de los intereses del espíritu en su efectiva realidad: la historia universal.[14]

9. Concepto análogo al de *sociedad civil* en Hegel es el de *clase social* en Marx. En cuanto a la sociedad civil, Hegel es explícito al llamarla "totalidad" respecto a sus componentes, a saber, los individuos o personas (*cfr. ibid.*, p. 540).
10. *Ibid.*, p. 551.
11. *Idem.*
12. *Ibid.*, p. 519.
13. *Ibid.*, p. 539.
14. *Ibid.*, p. 560.

Dado que la dialéctica supone el momento de la superación que conserva y suprime, el individuo supera su voluntad individual, esto es, la "conserva pero la suprime" hasta transformarla en la presencia del espíritu universal, suprimiendo y conservando tanto su voluntad individual como su pertenencia a una familia, los intereses del *estamento, sociedad civil o clase social* a la que corresponde. Por ejemplo, el paso de la pertenencia a una *familia* a los intereses de la sociedad civil en la que estamos insertos es "la totalidad relativa de las relativas relaciones mutuas de los individuos en cuanto personas en el seno de una universalidad [meramente] formal: la sociedad civil".[15] Aquí lo "meramente formal" es porque tenemos la universalidad concreta y orgánica en el Estado y en la historia universal.

> En efecto, los miembros de las asambleas estamentales hay que tomarlos ante todo como personas privadas, tanto si están acreditados de por sí, como individuos, o lo están como representantes de muchos o del pueblo. El agrupamiento de las personas privadas se suele llamar efectivamente y con frecuencia el pueblo, pero como un conglomerado tal es *vulgus*, no *populus*; bajo este respecto el único fin del Estado consiste en que un pueblo no llegue a EXISTIR como tal agrupamiento y no alcance poder ni actuación.[16]

Finalmente, de cada pueblo en cuanto particular, "su fin sustancial consiste en ser un Estado y mantenerse como tal".[17] Incluso afirma que un pueblo sin Estado al modo occidental es un pueblo sin historia,[18] o sea, sin reconocimiento consciente de movimiento y proceso, esto es, sin dialéctica. Y dado que la dialéctica (el modo como sucede el devenir y el cambio de las cosas) en Hegel es epistemología (modo de conocimiento) y ontología (modo de existencia), estar fuera de la dialéctica equivale a estar fuera de la historia, de la lógica y prácticamente de la existencia; luego entonces, un pueblo sin Estado es un pueblo inexistente.

15. *Ibid.*, p. 540.
16. *Ibid.*, p. 561.
17. *Ibid.*, p. 568.
18. *Cfr.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Tecnos, Madrid, 1999, p. 221.

Hegel postula la *universalidad* como el único objeto pertinente de la historia.[19] Ser Estado "es algo subordinado; entra en la historia general del mundo"[20] al ser éste "el camino de la liberación", es el camino universal; y cada pueblo "está destinado a cumplir sólo un peldaño y sólo una tarea única del acto entero".[21] Cada pueblo, con su respectivo Estado, será "camino de la libertad" en cuanto se conciba a sí mismo como momento de la totalidad, como peldaño para acceder a lo universal que resulta ser la presencia plena de la libertad humana y realización de la comunión del individuo con su mundo.

Dentro del sistema filosófico hegeliano la *Filosofía del Derecho* es la exposición dialéctica de la idea o esencia, cuya parte exterior (recíprocamente interdependiente, es decir, de modo dialéctico) es el desarrollo histórico de los pueblos, el lado externo del movimiento dialéctico que conjunta la realidad del Estado. Veamos qué lugar ocupan los individuos y pueblos sin Estado en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal.*

Para comenzar, respecto de América,[22] Hegel tiene mucho cuidado en diferenciar a los habitantes indígenas de los procedentes de Europa. De la relación entre ellos dice que "el mundo americano ha ido a la ruina desplazado por los europeos... decaen poco a poco y bien se ve que no tienen la fuerza suficiente para incorporarse a los norteamericanos en los Estados Libres".[23] En cuanto a los Estados Unidos de América, considera que se trata de un país con Estado, dentro de la historia universal y, por lo mismo, es un país libre donde "todos los ciudadanos son emigrantes europeos, con quienes los antiguos habitantes del país no pueden mezclarse".[24] A los criollos los contempla superiores a los indígenas, pues anota que son quienes han tenido el sentimiento de independencia de las potencias europeas: "sólo estos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia".[25] De ahí que, según él, los indígenas no poseen deseo de independencia y no se han encumbrado a lo alto. Añade: "la inferioridad de estos individuos se manifiesta en

19. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia...*, p. 569.
20. *Ibid.*, p. 566.
21. *Idem.*
22. *Cfr.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre...*, pp. 264–275.
23. *Ibid.*, pp. 266–267.
24. *Ibid.*, p. 267.
25. *Idem.*

todo, incluso en la estatura",[26] y "los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamiento y fines elevados".[27] Y en ese mismo tenor de inferioridad sentencia la extinción de los indígenas: "así pues, habiendo desaparecido (o casi) los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte, de Europa".[28] Como corolario de la percepción de Hegel respecto del indígena asegura su carencia de deseo por los "deberes conyugales" (probablemente de ahí también su extinción, pues desde esta perspectiva carecen de la necesidad de reproducirse).

> Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de *suscitar en los indígenas necesidades*, que son el incentivo para la actividad del hombre.[29]

Cuando la conciencia de los pueblos o de los individuos no ha llegado al nivel de la universalidad, la aplicación de leyes y la operación del Estado no pueden conducir a la libertad y realización del espíritu. De ahí la necesidad de "suscitar necesidades" en los aún no desarrollados, para que ocupen un lugar en la historia universal, para que abandonen su condición de subdesarrollados o atrasados, de no haber alcanzado el desarrollo que corresponde a su tiempo.

Cuando a una sociedad civil que no ha podido desarrollarse dialécticamente hasta el grado de aceptar y reconocer la libertad como suya se le aplican leyes de acuerdo a la razón y al Estado, sucede que "los principios de la libertad jurídica pueden quedarse en abstractos y superficiales, y las instituciones que proceden de ellos serán de suyo insostenibles".[30] Hegel ofrece como ejemplo el caso de "Napoleón cuando quiso dar a los españoles una constitución *a priori*, la cual fue bastante mal".[31] La constitución es la presencia de la igualdad ante la ley; la constitución de un Estado, que posibilita la entrada de un pueblo a la libertad y a la historia universal.

En lo que concierne al individuo cada uno es hijo de su tiempo y también la fi-

26. *Idem.*
27. *Ibid.*, p. 268.
28. *Idem.*
29. *Idem.* Cursivas mías.
30. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia...*, p. 576.
31. *Idem.*

losofía concibe su tiempo en forma de pensamiento. Es tan insensato figurarse que una filosofía cualquiera sobrepasará su mundo actual como figurarse que un individuo saltará por encima de su tiempo.[32]

Para Hegel la relación individuo–familia–sociedad–Estado sólo se realiza de manera orgánica y dialéctica con el individuo que es hijo de su tiempo, que sabe, participa y opera lo último del progreso de las ideas y de la historia de los pueblos; todo ello en el marco de la realización de la historia universal,[33] en la que cada pueblo con Estado es una expresión particular de la idea del todo, que finalmente es universal.

Punto clave de la participación del individuo en el Estado es el modo como el *individuo particular* puede llegar a ser *individuo universal*, tema tratado en la *Fenomenología del espíritu*.[34] El proceso reside en su *formación cultural*, que parte del *espíritu incompleto* y llega al *espíritu del mundo*, que genera desde ese espacio la diferencia entre individuos, uno por "encima del otro", uno "inferior" al otro. La figura del inferior, del que está abajo, es tan sólo un "sombreado". Y debido a que el inferior no ha logrado el desarrollo dialéctico universal, "el pasado lo atraviesa".

Y así es que cada individuo singular pasa por los estadios de formación del espíritu universal, pero en cuanto figuras que el espíritu ya ha dejado atrás, como estadios de un camino que ya está trillado y allanado; del mismo modo que, en lo que se refiere a los conocimientos, vemos que lo que en épocas anteriores ocupaba el espíritu maduro de los hombres se ha rebajado a conocimientos. ejercicios, incluso juegos de muchachos, y en el progreso pedagógico reconoceremos, como calcada en una silueta, la historia de la formación cultural del mundo. Esta existencia pasada es ya propiedad adquirida del espíritu universal, que constituye la substancia del individuo o su naturaleza inorgánica. En esta mirada retrospectiva, la formación cultural del individuo consiste, cuando se la contempla desde el lado de éste, en que adquiera eso que está dado, digiera dentro de sí su naturaleza inorgánica y tome posesión de ella para sí. Pero esto, igualmente, no es otra cosa sino que el

32. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 76.
33. *Cfr*. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia*..., pp. 566–579.
34. *Cfr*. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, pp. 85–87.

espíritu universal, o la substancia, se dé su autoconciencia, o bien: no es otra cosa que su devenir y reflexión hacia dentro de sí.[35]

Con estos elementos tenemos la expresión de la práctica del individuo en el Estado. Veamos ahora cómo Marx realiza una crítica de lo anterior.

2. CRÍTICA DE MARX A *LA FILOSOFÍA DEL DERECHO* DE HEGEL

Al igual que Hegel, Marx es un fantasma que nos recorre en la cultura occidental.[36] En ambos autores, sus ideas han tenido efectos de violencia simbólica;[37] imposición de significados proveniente de su presunto carácter "universal".

En su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*[38] Marx parte de la aceptación implícita de algunos principios que no pone en cuestión. Afirma la existencia de "axiomas universalmente reconocidos" y un "orden universal"[39] que son punto de referencia para calificar de "anacrónicas" las condiciones de emancipación de un pueblo. Desde esa perspectiva juzga a los alemanes como "contemporáneos filosóficos del presente, sin ser contemporáneos históricos... La filosofía alemana del derecho y del Estado —se refiere a la obra de Hegel— es la única historia alemana que se halla, al *pari*".[40]

En consonancia con Hegel, Marx destaca la universalidad como el valor o principio que acompaña el desarrollo de los pueblos, y postula que Hegel lleva a cabo "tanto el análisis crítico del Estado moderno —en su *Filosofía del Derecho*— y de la realidad —en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*

35. *Ibid.*, p. 87.
36. *Vid.* Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1998.
37. Cuando digo "violencia simbólica" me refiero al principio del que parten Bourdieu y Passeron en su libro *La Reproducción*: "Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, añade su fuerza propia, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza" (Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La Reproducción. Elementos para una Teoría del sistema de enseñanza*, Fontamara, México, 1996, p. 44).
38. *Vid.* "Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" en Karl Marx y Arnold Ruge, *Anales Franco-Alemanes*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970.
39. *Ibid.*, p. 105.
40. *Ibid.*, p. 107.

Universal—, ... cuya expresión más noble, más universal, elevada a ciencia, es precisamente la misma filosofía especulativa del derecho".[41]

La propuesta de Marx para que Alemania logre ser histórica y filosóficamente "contemporánea" del mundo moderno descansa en la diferencia que hace entre *revolución radical y revolución parcial*.[42] La primera es la que busca "la emancipación humana general";[43] mientras que la segunda es "meramente política que deja en pie los pilares del edificio".[44] Entiendo por *pilares del edificio* las condiciones de producción y reproducción de la vida, es decir, la economía política capitalista.

La revolución parcial es la que lleva a cabo la clase social en su lucha por la dominación general del Estado y de los destinos de un pueblo en nombre de la emancipación de sus propios intereses; pero simulando la emancipación general como esperanza para el resto de los componentes de la sociedad civil o clase social (conceptos análogos en las obras de Hegel y de Marx). Para que la *clase dominante* logre la *dominación general* "confraterniza y se confunde con la sociedad en general", convirtiéndose así en un "representante universal"[45] que hace aparecer sus intereses y derechos como los derechos de la sociedad misma.

Lo expresado por Marx como la revolución parcial es directa crítica al sistema político de la sociedad burguesa y, junto con ello, a la *Filosofía del Derecho* de Hegel; crítica pertinente en el desarrollo de nuestra realidad política, social y económica de los últimos 40 años que, bajo el nombre de *neoliberalismo*, ha llevado a cabo *cambios estructurales* —la "revolución parcial" apuntada por Marx— en distintos Estados del mundo, a través de su peculiar versión de la globalización que universaliza, no la historia universal de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, sino los intereses del capitalista.

La pregunta que se plantea Marx —y que da pie a la exposición de su propia postura— es: "¿Dónde reside la posibilidad de emancipación alemana?",[46] es decir, ¿dónde se encuentra la posibilidad de ser contemporáneos teóricos, históricos y universales de su tiempo?

41. *Ibid.*, pp. 108–109.
42. *Ibid.*, pp. 112–113.
43. *Ibid.*, p. 112.
44. *Ibid.*, pp. 112–113.
45. *Ibid.*, p. 112.
46. *Ibid.*, p. 115.

Para empezar, propone que la clase social que cumpla ese papel debe tener "cadenas radicales", es decir, "que posea un carácter universal por lo universal de sus sufrimientos, y que no reclame para sí ningún derecho especial".[47] De nuevo es evidente que tanto Marx como Hegel conservan la universalidad como una de las premisas, como condiciones de posibilidad de la libertad que, para el caso de este último autor, operan a través de un Estado que atiende todas las necesidades e intereses de la sociedad civil, de las familias y de los individuos. Para Marx, no obstante, la clase social que tiene ese carácter es la *clase proletaria.* El que esta clase no reclame ningún derecho en especial no es una renuncia a sus intereses de clase, sino que, al ser la clase revolucionaria la que pretende instituir un nuevo orden de justicia social, producirá una nueva estructura social, política y económica en donde su propia clase social ya no existirá.

Ciertamente, la clase social revolucionaria es la que transforma el orden económico, político y social. Luego entonces, pierde su carácter como tal bajo las condiciones previas a la revolución. Es por eso que no reclama "para sí ningún derecho especial"; "Una clase a la que le resulte imposible apelar a ningún título histórico, y que se limite a reivindicar su título humano";[48] una clase social que revindique a la humanidad, universal, en nombre de toda la especie.

Esa clase social de "cadenas radicales", la clase proletaria, tiene como característica de reconocimiento que su pobreza ha sido "provocada";[49] "brota de la disolución de [la sociedad] [...] de la disolución de la clase media".[50] A partir de ahí el proletariado "proclama la disolución del orden universal precedente", que no es más que la "disolución de su propia existencia".[51]

La filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales. Toda teoría requiere de una clase social, comunidad o grupo para materializarse. Hegel diría que es el Estado y la historia universal; Marx, por su parte, diría que es la clase proletaria, el fin de la historia y la *reivindicación de lo humano.*[52] La

47. *Idem.*
48. *Idem.*
49. *Idem.*
50. *Ibid.*, p. 116.
51. *Idem.*
52. *Ibid.*, p. 115.

filosofía, la teoría o la idea se realizan en la clase social proletaria que logra la emancipación del hombre, de lo humano en general.

La crítica de Marx al concepto de *Estado* en Hegel consiste en que éste (el Estado) nunca representa los intereses de toda la sociedad civil, sino que una parte de esta última se apropia del poder estatal y lo usa para imponer sus intereses, a la par que finge solidaridad y empatía con las demás clases sociales. Así propone que una *clase social radical* tenga la misión de extinguir al Estado en cuanto tal y, con ello, la historia universal, en favor de una nueva forma de humanidad. Esta crítica me parece importante en lo que se refiere al concepto de Estado, pero no en lo que respecta a la existencia y misión de la *clase y revolución radical*.

Hasta aquí tenemos dos elementos: por un lado, la postura de Hegel que afirma la existencia del Estado como un ente que aglutina y armoniza individuos, familias y grupos de la sociedad civil, y, por otro lado, la crítica que de éste hace Marx al reconocer que ejerce un poder de clase para imponer intereses y oprimir, explotar y sojuzgar a otro estrato social simulando valores neutros. Tomemos ambos elementos como puntos de referencia que, al respecto, se han desarrollado en la cultura occidental, ya sea a favor o en contra del Estado. Ahora agregaré un tercer elemento.

Como muestra de un saber efectivo y más allá de nuestro conocimiento occidental, invoco a Yásnaya Elena Aguilar en su propuesta sobre cómo los pueblos originarios se ven a sí mismos como naciones y pueden vivir sin el Estado, es decir, pueblos originarios sin México.[53]

Yásnaya, compartiendo sus experiencias y su saber, declara que el establecimiento del Estado como institución de la cultura occidental (hace aproximadamente 300 años) funda la división de la Tierra en 200 países "para construir esta homogeneidad interna",[54] cuyo resultado, en el caso de México, ha sido que las lenguas indígenas no mueran, sino que "las matan".[55] Ella reconoce ser miembro de la nación mixe y sabe que, desde sus antepasados,

53. *Vid.* Yásnaya Elena Aguilar Gil, "Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía" en *Nexos*, México, mayo de 2018, https://cultura.nexos.com.mx/?p=15878
54. *Vid.* Yásnaya Elena Aguilar Gil, "México, el agua y la palabra. México y sus muchos nombres ocultos" en *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, UNAM, México, 2019-2020, pp. 77-82.
55. *Ibid.*, p. 81.

inculcan la idea de que “para ser ciudadano mexicano necesitas hablar la lengua nacional, el español. Deja de usar tu lengua”.[56]

Desde su perspectiva personal, el problema es que “el discurso identitario creado por el Estado se impone como norma”.[57] Así construyen —al igual que nosotros— la identidad al amparo de una red de poder controlada por aquél, en donde las diferencias se convierten en jerarquías que figuran relaciones de superioridad-inferioridad para convertirse al final en procesos de exclusión: de la diferencia a la jerarquía y de ahí a la exclusión.

De esta manera, los excluidos de la tierra por razones de raza, etnia, género o clase están inmersos en relaciones racistas, etnocidas, patriarcales y de explotación; proceso amparado por un Estado-nación, esa institución creada y teorizada a imagen y semejanza del saber hegemónico, dominante y opresivo desde hace 300 años en la cultura occidental. En efecto, el Estado ha fungido como elemento protagónico del proceso de exclusión y aniquilación de la diferencia: sus prácticas políticas están montadas sobre una red de relaciones de poder que monopolizan los discursos y jerarquizan los saberes (entre ellos, los identitarios), y que establecen rasgos y distinciones entre los habitantes de los Estados-naciones a través de múltiples recursos culturales (entre ellos, educativos, jurídicos, económicos y culturales en general), lo que resulta en una homogeneización de las identidades.

Así quedan establecidos los roles, papeles sociales y personalidades que desarrollarán en sociedad los trabajadores frente a sus patrones: los de piel más oscura frente a los más blancos, y los que hablan “dialectos” o profesan creencias sectarias frente a los que profesan y hablan las prácticas oficiales, así como los que practican preferencias e identidades de género alternativas. ¿Desde dónde podemos ejercer una práctica política en el centro de este proceso de exclusión? ¿Con qué elementos somos capaces de enfrentar estas prácticas políticas excluyentes fundadas en el pensamiento político moderno? ¿Cómo vivir esa paradójica relación deuda-escape, en lo particular con Hegel y, en lo general, con la filosofía occidental —sobre todo, en mi calidad de mestizo, hombre heterosexual, librepensador y de clase pobre? Seguramente no daré respuesta satisfactoria a la pregunta en este trabajo; pero sí

56. *Ibid.*, p. 80.
57. Yásnaya Elena Aguilar Gil, “Ëëts, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena” en *Revista de la Universidad de México*, UNAM, México, septiembre de 2017, pp. 17-23.

ofreceré algunos elementos que apuntan a la constitución de prácticas políticas que respetan la diferencia.

3. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA PRÁCTICA POLÍTICA QUE RESPETE LA DIFERENCIA

Tras tomar como referencia de la modernidad el distinguido caso de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, y tras criticar esa postura perteneciente a esa época desde elementos propios de ella misma (como lo fue Marx, quien reconoció la palabra del excluido que, como un grito de esperanza, buscó un lugar de diálogo para compartir experiencias de exclusión, al igual que Yásnaya, desde esos elementos), surge la pregunta siguiente: ¿qué paradigmas teóricos hacen una crítica de esa modernidad? Como herramientas filosóficas provenientes de la misma cultura occidental tenemos: el *pensamiento* de Marx, la *genealogía* de Nietzsche, la *dialéctica negativa* de Adorno, la *arqueología* y la *genealogía* de Foucault, la *deconstrucción* de Derrida, la *posmodernidad* de Lyotard, el *pensamiento rizomático* de Derrida y, en América Latina, contamos, en lo general, con la *filosofía de la liberación* y, en lo particular, con la *analéctica* de Dussel, la *epistemología del sur* de Boaventura de Souza Santos y los trabajos de Aníbal Quijano sobre *colonialidad, poder y eurocentrismo* desde la categoría de la *raza*, entre otros tantos. Cabe mencionar por igual los *estudios poscoloniales* constituidos a partir de los trabajos de Edward Said,[58] Gayatri Spivak,[59] Homi Bhabha[60] y Franz Fanon.[61]

Desde este complejo abanico de paradigmas me interesa construir elementos para una práctica política que respete la diferencia, que dé cuenta de cómo se edifica el saber de tal diferencia: en democracia, en respeto por los sapientes poseedores de las distintas formas de conocimiento y diversas prácticas políticas (desde el saber del cuerpo hasta el saber científico), considerando el todo social y comunitario como un complejo de conocimientos

58. *Vid.* Edward Said, *Orientalism*, Random House, Nueva York, 1979. También *vid.* Edward Said, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, Nueva York, 1993.
59. *Vid.* Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial*, Akal, Madrid, 2010. También *vid.* Gayatri Chakravorty Spivak, "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" en *Orbis Tertius*, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, vol. 3, núm. 6, abril de 1998, pp. 175-235.
60. *Vid.* Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 1994.
61. *Vid.* Franz Fanon, *The wretched of the earth*, Grove Press, Nueva York, 1963. Fanon es considerado por muchos fundador de ese paradigma de investigación.

diferentes sin jerarquía ni exclusión, y reconociendo la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje y sus poseedores. Es, por tanto, desde este espacio que me interesa construir la *episteme* —para diferenciarla de la tradicional *epistemología*, como consecuencia del pensamiento de Foucault— de la diferencia política.

No obstante, no me encuentro en condiciones de construir esta episteme de la diferencia de tal modo que conviva con la práctica política occidental que ha producido y aún produce categorías como *ciudadanía, Estado, política*, entre otras, y que una vez en operación generan jerarquía, exclusión, sometimiento, opresión, explotación y enajenación. Por ahora, pues, sólo ofreceré algunos elementos para la construcción final de esa episteme.

Para redondear este ensayo tomaré un elemento de cada una de los siguientes paradigmas de investigación: 1) desde la posmodernidad[62] (cuya polémica con la modernidad se desarrolla a lo largo de la década de los ochenta, y donde es posible encontrar muchos espacios y elementos para reflexionar la crítica y superación del Estado-nación) expondré la pragmática del saber narrativo como una opción para construir una política de la diferencia; 2) desde los estudios poscoloniales (cultivados a partir de la década de los setenta, cuyos fundadores aportan recursos para reconocer cómo se colonizan culturalmente las naciones periféricas), en la obra de Spivak, recuperaré la violencia epistémica que se presenta cuando el sujeto colonial fortalece y opera los intereses de los Estados neocoloniales sobre el subalterno, convirtiéndolo en una máquina de deseo y en colonizador de su propia cultura, y 3) desde el pensamiento latinoamericano (en la epistemología del sur de Boaventura de Souza Santos) rescato la crítica al saber emancipatorio de la cultura occidental.

Desde la pragmática del saber narrativo de Lyotard

La condición posmoderna. Informe sobre el saber fue una obra redactada por Lyotard y publicada en 1979. En su "Introducción" el autor establece que el saber posmoderno, además de ser un instrumento de poder, "Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad

62. *Vid.* Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000.

de soportar lo inconmensurable".[63] Justamente es de "nuestra sensibilidad ante las diferencias" de donde parto para construir la política que respete la diferencia, para sensibilizarnos ante ésta. Es una forma distinta de sentir el ejercicio político, más allá del espacio hegemónico de jerarquización y exclusión que padecen millones al "amparo" del Estado como institución.

En 1979 advierte Lyotard de la *hegemonía de la informática* que sucederá —ahora ya la estamos padeciendo— como resultado de la "exteriorización del saber con respecto del sabiente";[64] es decir, el sujeto del conocimiento, parte tradicional de la epistemología, dejará de estar indisolublemente ligado al conocimiento que se genere, por lo que se llegará a la enajenación de aquél respecto de éste, y caerá en desuso la idea de que el sujeto del saber es indisoluble a la formación humana.[65] En términos humanos, la consecuencia de este hecho es que el saber que circula y disemina el Estado deja de ser parte nuestra. Los valores, las sensibilidades, las formas de relacionarnos, en fin, todo aquello que nos permite interpretar y llevar a cabo prácticas en la vida y a favor de la vida misma se convierte en mercancía; luego entonces, se somete a la ley de la oferta y la demanda y a la búsqueda de ganancia. Así se constituyen el saber en general y el saber político en particular: como fuerza productiva y no como fuerza formativa, dejando el respeto y la dignidad hacia la diferencia como un espacio jerárquicamente inferior, dispuesto a la exclusión y a la aniquilación. Ahí la sensibilidad hacia la diferencia cae en desuso y nos vemos encerrados en una cultura política donde las clasificaciones de clase, etnia, raza y genero dejan de ser sólo diferencias para convertirse en jerarquías y entrar en el proceso de exclusión.

El saber como fuerza productiva —y no como formación humana— se vincula a prácticas científicas y políticas de las instituciones productoras de ciencia y de los Estados-nación como instrumentos a favor del mercado, de la ganancia y del capital, cuyas características privilegiadas contrastan con otros saberes (entre ellos, el saber del diferente) que figuran y operan como inferiores. Regularmente esa configuración ubica al saber científico-social en lo alto de la pirámide, mientras que los sabientes y el saber tradicional, los saberes ancestrales, míticos, comunitarios, las lenguas originarias y la

63. *Ibid.*, p. 10.
64. *Ibid.*, p. 16.
65. *Ibid.*, p. 15.

diversidad cultural quedan en conjunto relegados en la jerarquía, disponibles y dispensables, desechables para el proceso de exclusión que termina en ecocidio, etnocidio, lenguas asesinadas, culturas devastadas y aporocidio:[66] matar de hambre como paso final de la exclusión de clase.

De acuerdo con Lyotard, en el saber como fuerza productiva la función del Estado-nación es evitar opacidad en la transmisión de ese saber en específico;[67] permitir que fluya bajo las leyes de la oferta y la demanda, a merced de la mejor oferta. Así, las empresas transnacionales y los organismos internacionales han intervenido la soberanía de los Estados-nación. "Estas formas implican que las decisiones relativas a la inversión escapan, al menos en parte, al control de los Estados-nación".[68]

El resultado final de esta modernidad ha sido, por un lado el fortalecimiento del mercado, de la ley de la oferta y la demanda, ante la cual el Estado-nación ha minimizado[69] su poder frente a las prácticas políticas de las transnacionales, y, por otro lado, ha obstaculizado, mediante el desarrollo de prácticas de opacidad, el fortalecimiento de saberes no vinculados al desarrollo de las fuerzas productivas; saberes de grupos excluidos por sus rasgos físicos y psicológicos.

Privilegiar el conocimiento vinculado al desarrollo de las fuerzas productivas y a sus instituciones y empresas afines lleva a que el Estado haga de la justicia un contrato de la "sociedad civil",[70] cuyos intereses se convierten en intereses del Estado, y en donde la vieja forma de democracia usa al lumpen ciudadano[71] para convertirlo en elector y legitimar el uso de la soberanía a favor de cierta clase social en el poder. Un sistema político vicioso, oligár-

66. De acuerdo con un informe de la ONU más de 113 millones de personas estuvieron en peligro de morir de hambre en 2019. A este fenómeno lo nombra *inseguridad alimentaria aguda*. *Vid.* Organización de las Naciones Unidas, "Más de cien millones de personas pueden morir de hambre" en *Noticias* ONU, 2 de abril de 2019, https://news.un.org/es/story/2019/04/1453791 Consultado el 3 de abril de 2020.

67. Jean-François Lyotard, *La condición*..., pp. 17-18.

68. *Ibid.*, p. 18.

69. Invoco las resonancias teóricas que se desprenden del libro de Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988. Esta obra, publicada originalmente en 1974, cinco años antes que el libro de Lyotard, presenciaba y analizaba el mismo fenómeno. Pero mientras que aquél lo hizo desde el paradigma teórico del análisis de la cultura con conciencia de pertenencia de clase de los excluidos, éste lo emprendió desde la filosofía política en favor del desarrollo teórico del capitalismo.

70. Jean-François Lyotard, *La condición*..., p. 18.

71. Aquél cuya práctica política se reduce al ejercicio de sus derechos ciudadanos para que en su calidad de miembro del pueblo, voluntariamente "dimane" su inalienable soberanía en sus representantes. Principio de la mayoría de las constituciones modernas, que legitima a los miembros gobernantes del Estado para tomar decisiones en nombre de todos.

quico y hegemónico en el que la diferencia es jerárquicamente inferior, en proceso de exclusión y aniquilación.

La cuestión del saber se convierte en un asunto de poder y gobierno: "saber y poder son dos caras de una misma cuestión: ¿quién decide lo que es saber, y quién sabe lo que conviene decidir? La cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno".[72] Las limitaciones de lo que es legítimo decir, lo que no se debe decir y, en general, los "filtros de la autoridad del discurso", se encuentran en manos del Estado, cuyo monopolio cultural, educativo, financiero y político está al servicio de la "sociedad civil", diría Hegel. La justicia se reduce, pues, a un contrato mercantil.

El fundamento epistémico de todo este andamiaje de la modernidad está constituido por los "metarrelatos", figurados como fuente del auténtico saber legitimado,[73] emitido por un sujeto de conocimiento autorizado (como el Estado) sobre un "objeto" social impersonal (como "el pueblo", "los pobres", "los homosexuales", los "indios", etc.), lo que oculta la estrecha vinculación entre los efectos de ese saber y los intereses de clase, etnia, raza y género, que los construyen, promueven y legitiman.

En ese contexto Lyotard propone la *pragmática del saber narrativo*[74] como el modo de saber en que los saberes y sus sabientes sean considerados sólo como diferentes, no en relación jerárquica y mucho menos de exclusión o aniquilación. Es una forma narrativa donde caben todos los tipos de enunciados (incluso los relatos populares, considerados diferentes de los enunciados emitidos por las ciencias sociales, pero no en términos de inferioridad-superioridad). En la pragmática del saber narrativo, la autoridad del narrador se distribuye en la diferencia y entre todos los narradores.

Tal saber supone que el saber científico y denotativo convive en relación de diferencia con el saber hacer, vivir y oír, que es sensible a la diferencia, elimina las jerarquías entre los saberes y no deja al saber científico su vestidura como único criterio legítimo de verdad.

La pragmática del saber narrativo aporta elementos para aprender a sentir al diferente sólo como tal. Desde ahí las prácticas políticas de la diferencia, convivencia y diálogo se intersectan con saberes éticos, políticos, científicos

72. *Ibid.*, p. 24.
73. *Cfr. ibid.*, pp. 63-72.
74. *Cfr. ibid.*, pp. 43-50.

y míticos. Es posibilidad de convivencia de todas las formas posibles de saber dentro y fuera de una cultura, Estado o nación como conocimiento en armonía, con su respectivo efecto de comunidad y solidaridad en los sabientes, individuos, personas, grupos, comunidades e instituciones, a través de sus propias prácticas políticas más allá de la ciudadanía.

En la posible pragmática del saber narrativo se reconstituye el saber como conjunto de elementos de formación humana que fijan criterios no únicamente desde la ley de la oferta y la demanda, las escuelas oficiales, los aparatos jurídicos y de violencia legítima ejercida por los dispositivos de represión del Estado, sino desde sus propias narraciones provenientes del saber popular, consuetudinario o doctrinal. Bajo estas condiciones, los sabientes y las instituciones vinculadas a ellos se convierten en legítimos productores, transmisores y operadores del saber, de manera que no hay instancia social única que regule la autoridad para contar saberes. Finalmente, la autoridad no se exige mediante puestos de poder, sino que se concede a través de espacios de contrastante diferenciación.

En esta pragmática el saber, el narrador, el destinatario y la institución de autoridad son todos ellos espacios y relaciones democráticas, intercambiables y en constante diálogo. La constitución de lazos sociales y prácticas políticas a través de esta forma de saber adquiere la esperanza de un recinto de recíproco respeto intercultural entre clases sociales, preferencias sexuales y razas. Las posibilidades de establecer un lazo social por medio de prácticas políticas emanadas de la pragmática del saber narrativo son complejas, contradictorias y carentes de sentido bajo los actuales presupuestos hegemónicos del Estado; pero podrían ser el marco de respeto ante la diferencia (cambiar la sensibilidad frente a ésta sería el gran avance): los seres humanos vinculados unos con otros; pero no como instrumentos para fines discriminatorios, nunca más en relaciones patriarcales, de explotación, etnocidio o sojuzgamiento de prácticas alternativas de preferencia sexual.

Las limitaciones de todo saber, sabiente, institución, cultura, clase, raza, etnia y género, que operan como filtros en una vinculación jerárquica excluyente que produce opresión, explotación, racismo y relaciones patriarcales, pasarían a una horizontalidad de diferencias con múltiples interlocutores, autoridades e instituciones con posiciones flexibles en donde imperaría el diálogo. Bajo estas nuevas condiciones podrían suceder fenómenos que no tendrían sentido hoy, pero que serían propios del respeto a la diferencia; por ejemplo,

que el saber poético formara parte de las normas jurídicas de alguna comunidad. El Estado dejaría de aplicar la ley desde una postura de derecho positivo y en uso de la legítima violencia de los aparatos de seguridad y represión a lo distinto.

Este espacio de pragmática del saber narrativo que respeta la diferencia ya existe; pero no como factor hegemónico, sino como práctica; por ejemplo, en las palabras de Yásnaya o en muchas otras experiencias sociales, comunitarias y solidarias, en las que he participado (el encendido del fuego nuevo purépecha, el festival del café en Cuzalapa, la defensa de los lugares sagrados wixárika, el festival cultural de la Guelaguetza en Los Ángeles, California, entre otras) en calidad de intelectual occidental que busca la voz del otro en mí.

Desde la palabra del subalterno en Spivak

Parto de las definiciones de *colonialismo*, *neocolonialismo* y *poscolonialidad* que, como punto de referencia, trabaja Spivak:

> Aprendamos a discernir entre los términos *colonialismo* (en la formación europea que se extiende desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX), *neocolonialismo* (maniobras económicas, políticas y culturalistas dominantes, que han surgido en nuestro siglo tras la disolución desigual de los imperios territoriales) y *poscolonialidad* (la condición global contemporánea, en la medida en que se supone que se ha producido o se está produciendo un tránsito de la situación que describe el primer término a la situación que describe el segundo).[75]

En las palabras anteriores, el término neocolonialismo refiere a la práctica surgida en el siglo XX para dominar económica, política y culturalmente, y el concepto poscolonialidad indica la actual condición global que transita del neocolonialismo a una situación donde los dominados toman la palabra y se vuelven parte del diálogo; es decir, una práctica política de respeto a la diferencia. El papel del Estado-nación —teóricamente fundado en la filosofía occidental a través de metanarrativas de los siglos XVIII y XIX (de los que la filosofía de Hegel ha sido tomada como muestra de la modernidad filosófica

75. Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica...*, p. 174.

para este trabajo)— ha consistido en fortalecer el neocolonialismo mediante prácticas de violencia epistémica, legitimadas como prácticas políticas de Estado por medio de políticas públicas.

La violencia epistémica se ejerce al impedir la presencia y el desarrollo de saberes dominados, pues la *ideología extranjera*[76] se instaura e impone como verdad única, y los saberes científico-sociales, en apoyo del neocolonialismo, establecen al otro saber como jerárquicamente inferior y en proceso de exclusión y aniquilación. Así, las instituciones y formaciones disciplinares de ciencias sociales, constituidas y legitimadas como "alta cultura", contrastan con cualquier otro saber considerado subalterno; un ejercicio de violencia epistémica en campos educativos y legislativos.[77]

El producto de la dominación colonial y neocolonial es el *sujeto colonial*, la clase de intelectuales y funcionarios que sostiene y fortalece la metanarrativa[78] de superioridad del sujeto europeo dominante,[79] el cual se autoinmola para la glorificación de la misión social del dominador.[80]

En la descripción de la relación entre el sujeto colonial y el *sujeto subalterno* Spivak juega un tanto con la polisemia del término inglés "subject", que puede ser traducido como "sujeto" o como "tema". Al pensar en una expresión equivalente en castellano que contenga ambos conceptos considero que el "sujeto colonial es objeto del discurso de dominación y sujeto de obediencia", en donde "objeto" toma el papel de "tema", y "sujeto de obediencia"; es tanto el producto del acto de sujetar una ideología extranjera como el protagonista epistémico que ejerce la violencia y mediación entre el dominador y el dominado (el subalterno). La propuesta de Spivak es que el subalterno tome la palabra por sí mismo, en oposición al subalterno que en ocasiones es "representado" por los intelectuales colonizados y colonizadores.[81]

> ¿Puede realmente hablar el individuo subalterno haciendo emerger su voz desde la otra orilla, inmerso en la división internacional del trabajo promovida en la sociedad capitalista, dentro y fuera del circuito de la violencia epistémica de una

76. *Ibid.*, p. 207.
77. *Ibid.*, p. 229.
78. Categoría de Lyotard.
79. *Ibid.*, p. 349.
80. *Ibid.*, p. 133.
81. Gayatri Chakravorty Spivak, "¿Puede hablar...", p. 181.

legislación imperialista y de programa educativo que viene a complementar un texto más temprano?[82]

El sujeto subalterno representado por los intelectuales es visto desde la perspectiva cultural y el paradigma de investigación del intelectual en turno. Representar al distinto en esas circunstancias es una forma de colonizar y homogeneizar. De ahí que, junto con Spivak, me parezca urgente la necesidad de que el subalterno hable por sí mismo, de escuchar su palabra sin interpretación alguna y en ejercicio de la pragmática del saber narrativo que respete la diferencia y, como veremos en el siguiente párrafo, descubriendo la voz del otro en nosotros mismos para construir una identidad personal que respete y dignifique al diferente.

El subalterno no puede ser representado ni por la élite neocolonial ni por la élite subalterna, ya que "su identidad es la diferencia".[83] La propuesta de Spivak es que la crítica radical que puede hacer el intelectual se oriente a exhortar la reescritura "reproduciendo como delirante la voz interior que es la voz del otro en nosotros";[84] acompañarnos a nosotros mismos como otro, después de haber acompañado al subalterno en su práctica y en su palabra.

4. DESDE LA *EPISTEMOLOGÍA DEL SUR* DE BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS

Boaventura de Souza Santos, miembro destacado del paradigma teórico nombrado *epistemología del sur*, se pregunta: "¿Por qué el pensamiento crítico, emancipatorio, de larga tradición en la cultura occidental, en la práctica, no ha emancipado a la sociedad?".[85] Cuando afirma "pensamiento emancipatorio que no ha emancipado" pienso tanto en Hegel como en Marx: en el primero, por su intención de emancipar a favor de la igualdad ante la ley y la representación legislativa en pro de un Estado orgánico y justo, en contra de las monarquías del "viejo régimen" o "santa alianza" (su argumentación consolida los elementos en favor de la libertad necesaria del individuo); y

82. *Ibid.*, p. 190.
83. *Ibid.*, p. 193.
84. *Ibid.*, p. 218.
85. Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2010, p. 7.

en el segundo, por sus propuestas de emancipación universal, su crítica al Estado, su idea de clases sociales, etc., que distan mucho de ser "categorías" de pensamiento universal, y con las que pudiéramos operar para interpretar la realidad y lograr la emancipación en términos de universalidad, en todo tiempo y en todo lugar, en nombre y a favor de la humanidad entera.

La respuesta a la pregunta de Santos y la especificidad que de ella expongo respecto de Hegel y Marx en el párrafo anterior las encontramos en los propios movimientos sociales de "universos culturales no occidentales", esto es, los movimientos sociales de grupos indígenas, entre otros; "dimensiones que el pensamiento crítico emancipatorio de raíz eurocéntrica ignoró o desvalorizó".[86] También podría encontrarse si se rescata y se matiza con la pragmática del saber narrativo y se permite al subalterno hablar con su propia voz, figurando así la práctica política de respeto a la diferencia.

Los conocimientos *emancipatorios* y *universales* europeos se han convertido en eurocéntricos al invisibilizar los saberes de los grupos indígenas —en representación del subalterno, diría junto con Spivak—. Ya leíamos cómo en Hegel el indígena no es considerado sujeto de saber ni de necesidad; aquél solía pensarlo como ser inferior e incapaz de vincularse al desarrollo del espíritu. Mientras tanto, en Marx vimos cómo una clase social lograría la emancipación universal.

La epistemología del sur, por su parte, se percata de la crisis del paradigma dominante del mundo moderno, de su violencia epistémica y jerarquización, exclusión y aniquilación de saberes y sabientes. Los lineamientos de este paradigma consisten en la existencia de un Estado (en el marco del cual se da toda práctica política) y en el ejercicio de las voluntades individuales (en el marco de la ciudadanía) que son reguladas por éste, tanto en la forma de educar al ciudadano como en los tiempos, procesos, normas y prácticas neocoloniales, dominantes y hegemónicas. Todas las normas estatales emanan de un ejercicio de representación que, lejos de cumplir con los preceptos hegelianos de personas que hacen valer el todo-Estado antes que sus deseos personales, familiares y de clase, hacen valer muchos intereses, convirtiéndose en una mezcla compleja que reproduce las aspiraciones de los más poderosos, tal como apuntaba Marx.

86. *Ibid.*, p. 10.

A la par del paradigma moderno, hay uno emergente que da cuenta de *otros modos de ser*, producto de culturas no europeas que se niegan a ser tributarias del *eurocentrismo*. Para Santos, hacer visible lo invisibilizado, pensable lo impensable y presente lo ausente ante el eurocentrismo es una forma de emancipación.[87] Reconocer la diversidad y la diferencia de saberes nos permitirá la condición de posibilidad para una convivencia de ellos en una *ecología de saberes*[88] que será marco de referencia para una democracia global. Es una propuesta análoga a la pragmática del saber narrativo de Lyotard.

La propuesta consiste en pasar de la reproducción de la injusticia —con todo y su pensamiento emancipatorio, ya sea revolución parcial o revolución radical (como las llama Marx)— a la reforma o búsqueda de justicia social, como se diría en nuestro tiempo. En efecto, transitar de la pretensión universal de constituir un corpus de saber —no como teoría general de la emancipación, pues volveríamos a caer en un metarrelato esencialista (como el criticado por Lyotard)—, a la convivencia de múltiples modos de saber, sentir y organizar el mundo; un mundo donde quepan muchos mundos. En mi caso personal, como académico e investigador en una institución de educación superior, el sentido de mi labor, siguiendo a Marx y a los pensadores latinoamericanos, es ejercer la crítica para "hacer la opresión real más opresora todavía... enseñar al pueblo a asustarse de sí mismo".[89]

Por otro lado, culturas no europeas, algunos pueblos originarios, nos han enseñado que ellos se reconocen dignos miembros de su propia cultura, y que no es necesario asustarlos aún más por su situación, sino que más bien debemos "asustar" e "indignar" a los miembros mismos de "nuestra cultura occidental".

A los pueblos indígenas, así como a las clases sociales desposeídas, las preferencias de género alternativas y las relaciones patriarcales, a todos ellos los debo acompañar por convicción propia y como producto de mi sensibilidad hacia la diferencia, para hacer visible su invisibilidad ocasionada por aquellas pretensiones "universales" que disfrazan su eurocentrismo; paradigma moderno que ha violentado simbólicamente e ignorado no sólo a los

87. *Cfr.* Boaventura de Sousa Santos, *Una Epistemología del Sur*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/ Siglo XXI, México, 2009, p. 83.
88. *Ibid.*, p. 113.
89. "Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel" en Karl Marx y Arnold Ruge, *Anales...*, p. 105.

pueblos originarios, sino más incluso a los mismos miembros subordinados y subalternos de la cultura occidental.

CONCLUSIONES

La intención de Hegel al hacer del Estado la máxima expresión social y económica de una política que pueda armonizar con los distintos intereses de clase, familias, voluntades individuales, y que sea el espacio de realización de la libertad necesaria, es actualmente un imperativo categórico para organizar las prácticas políticas ciudadanas desde una posición conservadora. No obstante, la crítica que de ello hace Marx en lo que llama revolución parcial, en compleja relación con la revolución radical, aún es principio crítico para las instituciones de la cultura occidental; pero ya no en términos de universalidad, dada la presencia de algunas prácticas de resistencia, disidencia y oposición en búsqueda de un sistema político distinto que no tenga su fin y principio en el Estado.

En nombre de la crítica a la burguesía desde la postura de la revolución radical planteada por Marx algunos corren el peligro de criminalizar, de ver como una amenaza al sistema, a distintos pueblos de América Latina, a los movimientos sociales y a los pueblos originarios que, en su resistencia y disidencia, padecen en nuestros días ejercicios de represión, homicidio y genocidio, ya sea desde la violencia simbólica (que se puede presentar como políticas públicas de inclusión, entre otras formas) hasta la represión mediante la violencia legítima de las fuerzas del Estado.

La compleja y amplia postura de las epistemologías del sur, postura de la que en este ensayo sólo expuse algunos principios de la obra de Boaventura de Souza Santos, es la respuesta actual para que, entre otras opciones, podamos constituir naciones sin Estado, que en el caso de nuestro país, equivale a pensar naciones sin México, tal como lo plantea Yásnaya Aguilar. El problema aquí es que ese "nosotros" de Yásnaya es un "nosotros los pueblos originarios"; por lo tanto, quienes no somos los pueblos originarios, ¿qué hacemos? ¿Podremos los "nosotros mestizos" existir políticamente sin México?

La intención es construir la práctica política de respeto y dignidad a la diferencia desde el reconocimiento y la resignificación que venga de la pragmática del saber narrativo, que haga visible la opresión y que dé lugar a la voz propia del subalterno, del decir de todos en un marco de relaciones que

respete al que es distinto. Mientras tanto, estamos atentos a los efectos sociales, políticos y económicos de los diferentes, y establecemos un lugar de diálogo para el saber excluido y para sus sabientes, instituciones y comunidades, sin que, al mismo tiempo, anulemos las diferencias desde este espacio que supone la participación de la historia de los subalternos. Sólo así podremos construir saberes que produzcan prácticas políticas de dignidad y respeto hacia el diferente, hacia todos los grupos que conforman las relaciones en y entre la comunidad, cualquiera que ésta sea.

Desde Spivak reconozco la necesidad urgente de escuchar al subalterno, de evitar que yo, intelectual mestizo, dotado de herramientas occidentales —para empezar, el lenguaje castellano y mi conjunto de instrumentos y paradigmas de investigación filosófica—, lleve a cabo un acto de representación de los otros, visibilizándolos desde mi propia mismidad.

La práctica política de la diferencia, basada en el diálogo dirigido al interior de la pragmática del saber narrativo, abre perspectivas hacia nuevos espacios y nuevas preguntas que iluminan lo encubierto, amplían horizontes, incluyen verdaderamente y no sólo asimilan y destruyen, sino que establecen nuevas agendas de discusión donde los que no tienen voz ni son escuchados son ya parte integral del proceso de construcción del saber que guiará nuestras prácticas políticas y construirá una política de la diferencia en la que el actual Estado hegemónico y dominante, desde la mirada neocolonial, sea algo nuevo y resignificado.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Gil, Yásnaya Elena, "Ëëts, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena" en *Revista de la Universidad de México*, UNAM, México, septiembre de 2017, pp. 17-23.

——, "México, el agua y la palabra. México y sus muchos nombres ocultos" en *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, UNAM, México, 2019-2020, pp. 77-82.

——, "Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía" en *Nexos*, México, mayo de 2018, https://cultura.nexos.com.mx/?p=15878

Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude, *La Reproducción. Elementos para una Teoría del sistema de enseñanza*, Fontamara, México, 1996.

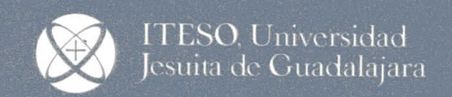
De Sousa Santos, Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2010.
——, *Una Epistemología del Sur*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Siglo XXI, México, 2009.
Foucault, Michel, *El Orden del Discurso*, Tusquets, Buenos Aires, 1992.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997.
——, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010.
——, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Tecnos, Madrid, 1999.
——, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 2000.
Marx, Karl y Ruge, Arnold, *Anales Franco-Alemanes*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970.
Organización de las Naciones Unidas, "Más de cien millones de personas pueden morir de hambre" en *Noticias ONU*, 2 de abril de 2019, https://news.un.org/es/story/2019/04/1453791 Consultado el 3 de abril de 2020.

Francisco Salinas Paz. Doctor en Filosofía con terminales en Antropología Cultural por el California Institute of Integral Studies (CIIS). Profesor-investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Su interés de investigación es la cultura hegemónica en México, en defensa de las prácticas y de los individuos que pertenecen a las clases subalternas.
Correo: francisco.spaz@academicos.udg.mx

Luis Fernando Suárez Cázares. Magíster en Antropología Filosófica por el Instituto Virtual de Ciencias Humanas (IVCH). Profesor en el Instituto de Filosofía, A.C. (IF) y en el Departamento de Formación Humana del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Sus intereses y líneas de investigación son el existencialismo, el personalismo, la filosofía antigua, la fenomenología, la teoría *queer*, las teorías sobre el cuerpo y la filosofía y sus relaciones con la cultura popular.
Correo: fernandosuarezca@hotmail.com

Demetrio Zavala Scherer. Doctor en Filosofía por la Universitat de Barcelona (UB). Profesor-investigador el Departamento de Filosofía y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Miembro de la Comisión de Investigación de esta misma institución. Sus intereses y líneas de investigación son la historia de la filosofía, la filosofía moderna, la hermenéutica y la fenomenología.
Correo: dezasc@iteso.mx

Ética, hermenéutica y política.
Filosofía en el fondo
se terminó de imprimir en junio de 2021
en Equilátero / Desarrollos Visuales de México,
Montemorelos 129, Col. Loma Bonita,
Ciudad Zapopan, Jalisco México, CP 45086.
La edición estuvo al cuidado de la
Oficina de Publicaciones del ITESO.





Miguel Fernández Membrive
Sofía Acosta · Jordi Corominas
Rubén I. Corona Cadena, S.J. · Alejandro Fuerte
Carlos Gutiérrez Bracho · Dinora Hernández López
Jorge Manzano, S.J. (†) · Luis E. Ortiz · Pedro Antonio Reyes, S.J.
Miguel Agustín Romero Morett · Francisco Salinas Paz
Luis Fernando Suárez Cázares · Demetrio Zavala Scherer

Un libro con historia. Tal es el que tiene en sus manos. Su origen se remonta al año 2005, a partir del proyecto interinstitucional Filosofía en el Fondo, a través del cual se buscó la difusión del pensamiento filosófico por parte de las instituciones dedicadas a su enseñanza e investigación.

Concebido con la idea de que esta obra fuese una experiencia enriquecedora para la lectura, los 13 ensayos que la conforman se confeccionaron a partir de los temas desarrollados en los diferentes ciclos de Filosofía en el Fondo, que abordaron aquellos problemas humanos que resisten al paso del tiempo y se mantienen como parte de los debates sociales y filosóficos contemporáneos.

La ética ante el problema del mal, la mentira y el poder; la naturaleza humana y las diferencias de los sexos; el otro en el marco del diálogo intercultural y del exilio; la modernidad, el arte y la globalización son algunos de los temas en torno a los que giran las reflexiones de los autores, quienes ofrecen una visión fresca y crítica sobre cada uno de ellos, e interesante tanto para la audiencia especialista como diletante en materia filosófica.


ISBN 978-607-8768-34-9